

“De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori

PATRICE MANIGLIER

Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, Paris, França

tradução: IAN PACKER

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França

revisão técnica: NICODÈME DE RENESSE

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133v22i22p163-179

resumo: desde o célebre artigo de Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, a maneira como se avalia a relação entre estes dois autores determina ou exprime tanto as interpretações históricas do estruturalismo e as posições teóricas ou filosóficas subsequentes, quanto as ciências sociais. Essa filiação se pretendia uma crítica: ser fiel à descoberta de Mauss sobre o caráter central da reciprocidade impunha ultrapassar a sociologia rumo a uma semiologia geral. Este artigo quer mostrar que não se trata, contrariamente à sutil interpretação de Merleau-Ponty, de fazer da realidade social um sistema de pontos de vista substituíveis ou de movimentos correlatos de subjetivação, mas de mostrar que são os “valores” que, por sua natureza, sua ontologia, devem necessariamente circular entre muitos pontos de vista exclusivos e complementares. O artigo revisita a célebre crítica de Lévi-Strauss a Mauss a respeito da explicação da obrigação de dar por uma “força das coisas”, e reposiciona a contribuição da antropologia estrutural dentro da filosofia do espírito contemporâneo, ali onde ela se confronta às questões abertas pela física sobre a ontologia dos objetos quânticos.

Abstract: Since Merleau-Ponty’s famous paper “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, the way the

link between these two authors has been construed determine or reveal as many historical interpretations of structuralism as philosophical and theoretical choices about social sciences. We know that this vindicated kinship was supposed to be critical : being faithful to Mauss’s discovery, that of the centrality of reciprocity in social life, compelled us to overcome sociology in the direction of a general semiology. This paper, in opposition at Merleau-Ponty’s subtle interpretation of this move, tries to show that it was not aimed at a redefinition of social reality as a system of substitutable points of view and correlated movements of subjectivation, but at the idea that “valeurs” themselves, because of their very nature, of their ontology, necessarily circulate between various exclusive and complementary points of view. Lévi-Strauss’s famous critique of Mauss’s explanation of the “obligation to give” because of a “power in the things”, is reconsidered from this interpretation, and the benefits of structural anthropology for contemporary philosophy appear to be promising in dialogue with the problems raised in the philosophy of physics about quantum mechanics ontology.

De Mauss a Claude Lévi-Strauss: movimento natural ou passo forçado? Mal caminho a ser evitado ou salutar continuação de uma verdade ameaçada por sua própria expressão?

O debate foi lançado por Merleau-Ponty¹ há mais ou menos 50 anos. Ainda hoje, ele continua a existir: seria possível até mesmo dizer que toda a reflexão filosófica sobre as ciências sociais, na França do pós-guerra, e as diferentes correntes teóricas nessas disciplinas, são diferentes respostas à essa pergunta². É que ela diz respeito, é claro, à interpretação e à avaliação que se faz do estruturalismo. Como Merleau-Ponty compreendeu imediatamente, se quiséssemos descrever o estruturalismo em antropologia não a partir de sua doutrina, mas a partir de sua história, como acontecimento e não como sistema, é nessa passagem que é preciso apreendê-lo. É notável que os numerosos críticos do estruturalismo tenham tão frequentemente se empenhado em recolocar o ponto de partida contra o ponto de chegada. O fato é claro: para nosso deleite ou lamentação, a célebre “Introdução à obra de Marcel Mauss” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003) é, na verdade, um convite ao estruturalismo. O proveito dessa operação parece claro, mas estaríamos errados se julgássemos se tratar apenas de apropriação de uma herança. Pois, na realidade, trata-se explicitamente de uma crítica. Ser fiel à *descoberta* de Mauss sobre o caráter central da reciprocidade na vida social, supõe ultrapassar a sociologia em direção a uma semiologia geral. Essa ultrapassagem, no entanto, pode e foi diversamente interpretada: a esta correspondem as diferentes escolhas radicais não apenas sobre o sentido que é preciso dar ao acontecimento estruturalista na história do pensamento antropológico, mas também sobre as questões fundamentais das ciências humanas.

A leitura de Merleau-Ponty não tem por único mérito ser a primeira: é uma das raras leituras a evitar os dualismos artificiais e, em particular, a não fazer uso da oposição frontal e caricatural entre “objetivismo” e “subjetivis-

mo”, que continua a dar às discussões em torno do estruturalismo o triste aspecto de um diálogo de surdos. Voltando, contudo, cinquenta anos depois, a essa leitura, gostaríamos de mostrar aqui que, contrariamente àquilo que Merleau-Ponty sugeria, não se trata para Lévi-Strauss de afirmar que a realidade social nunca é uma coisa, mas somente um sistema de pontos de vista substituíveis, de movimentos correlatos de subjetivação, mas, ao contrário, que são os valores que, devido à sua natureza, ao seu modo de existência, devem necessariamente circular entre vários pontos de vista exclusivos e complementares.

Trata-se de apresentar as regras sociais como tantas maneiras nas quais se determinam, em sua existência, estas entidades estranhamente paradoxais que são os *valores*, formas primitivas dos signos. Não são os homens, se podemos dizer, que fazem os valores, mas os valores que fazem os homens... E é nisso que Lévi-Strauss reencontra a intuição original de Mauss, a saber: que o dom supõe uma propriedade da própria coisa. Assim, surge uma outra história do estruturalismo: não a descoberta de uma função cognitiva que sustentaria os fenômenos culturais, as línguas, as regras de parentesco ou mitologias, mas a descoberta do problema ontológico que colocam as manifestações simbólicas. Uma tal superação da psicologia da função simbólica em direção a uma ontologia dos valores, que Lévi-Strauss frequentemente designa como a finalidade de sua empreitada – e cujos problemas, nós veremos, apresentam notáveis analogias com aqueles que encontra uma filosofia da física, também ela inspirada em Merleau-Ponty –, parecerá talvez desenvolver em excesso algumas das indicações parciais de Lévi-Strauss. Mas talvez seja justamente por esse excesso que nós podemos ser fiéis, por nossa vez, a um pensamento que nunca teve medo deste “livre

devaneio” que ele também chama de “filosofia” (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 619), e que continuemos a nos instruir na agudez do pensamento de Merleau-Ponty...

1. As ambiguidades da reciprocidade

Lévi-Strauss sociólogo?

As estruturas elementares do parentesco é visto como um grande livro de sociologia. A proibição do incesto, ouvimos ainda aqui e ali, ao obrigar as descendências biológicas a se abrirem às alianças sociais, instituiriam uma totalidade nova que não é mais dada na natureza, mas construída coletivamente. O texto de Lévi-Strauss parecia justificar essa leitura: “O papel primordial da cultura é garantir a existência do grupo como grupo” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p.72)³. Ou ainda esta frase quase conclusiva: “As múltiplas regras que proíbem ou prescrevem certos tipos de cônjuges, e a proibição do incesto que as resume, esclarecem-se a partir do momento em que se estabelece ser necessário que a sociedade exista” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 530). Lévi-Strauss teria então retomado de Mauss a tese segundo a qual a essência da vida social não está na experiência de pensamentos, afetos ou ações *idênticos*, como parecia dizê-lo Durkheim, mas na reciprocidade de prestações que podem ser diferentes, à condição que sejam complementares: a totalidade social não é, portanto, uma unidade transcendente, mas um sistema organizado onde atos unilaterais se respondem uns aos outros. Ele teria aplicado essa tese ao parentesco, e teria mostrado que as regras particulares (casar com a prima cruzada, evitar a sogra, etc.) se explicam e se articulam como peças que permitem montar um sistema de obrigações recíprocas cuja único imperativo é se fechar. Ele evidencia assim “ciclos de reciprocidade” matrimoniais, essa circularidade definindo a maneira

segundo a qual o grupo se constitui enquanto tal. A palavra “estrutura” significaria aqui somente: princípio de totalização de um conjunto. Quanto à ideia que a vida social seja simbólica, essa significaria simplesmente que a troca não se explica nem pela necessidade de cooperar nem por sentimentos psicológicos supostamente universais, tais como o horror do incesto, mas pela vontade de afirmar a existência do laço social enquanto tal: o presente é um *sum-bolon*, garantia da aliança. A causalidade social subverte, portanto, as causalidades naturais ou psicológicas. E nisso, a ultrapassagem de Durkheim por Mauss teria sido apenas uma maneira de lhe ser fiel, pois ela permite compreender que a realidade social é *moral*, e não *biológica*.

Entretanto, esta interpretação é incorreta, e o próprio texto de 1949 o dizia claramente. Assim, mal Lévi-Strauss havia afirmado que tudo se explica quando se estabelece que é preciso que a sociedade exista, ele complementava:

Mas a sociedade teria podido não existir. Não teremos, portanto, julgado ter resolvido um problema senão para atirar todo seu peso sobre outro problema, cuja solução aparece ainda mais hipotética que aquela à que nos dedicamos exclusivamente? (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 561-562).

Segue uma dessas passagens próprias ao fervor teórico de Lévi-Strauss, onde se descobre que as mulheres são signos, que o signo por natureza é algo que circula, e que compreender a origem da sociedade é compreender “a emergência do pensamento simbólico” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 569). É isso que a “Introdução” repetirá, dessa vez explicitamente contra Mauss, propondo uma outra interpretação da noção de reciprocidade: “Mauss julga ainda possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando é preciso evidentemente buscar uma ori-

gem simbólica da sociedade” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 22). É preciso entendê-lo literalmente: *não é porque trocamos as coisas que damos sentido a elas, mas porque nós damos sentido a elas é que as trocamos*. E se os fenômenos de parentesco apresentam uma certa estrutura, não é porque eles estão no fundamento do metabolismo social, mas porque se trata de uma propriedade de toda atividade significativa. É porque damos sentido ao ato de se casar, aos parceiros que nele se envolvem, às crianças que nascem através dele, que nossos atos matrimoniais obedecem à um imperativo de reciprocidade⁴. As estruturas de parentesco evidenciadas ao longo de todo o livro são procedimentos “lógicos”, e é exatamente essa a razão pela qual elas podem se encontrar em sociedades que nunca estiveram em contato: elas representam possibilidades do espírito, soluções diversas graças às quais os seres humanos dão sentido à realidade. Além disso, a troca não é o único domínio onde se pode ver essas estruturas operando: Lévi-Strauss reencontrará no estudo dos mitos, na cosmologia, essas fórmulas do espírito humano, das quais se trata idealmente de ter um catálogo suficientemente completo para que se possa propor uma teoria geral dos fatores elementares da “função simbólica”⁵.

Uma dialética da subjetividade?

Entretanto, essa retificação é ela mesma ambígua, e essas ambiguidades darão espaço a interpretações divergentes do estruturalismo. De fato, identificar sociologia e teoria da comunicação é algo que pode ser feito no sentido de Norbert Wiener, que Lévi-Strauss cita expressamente⁶: a comunicação é então uma consequência entre outras de um certo modo de organização ou de construção de sistema, de um certo tipo de máquina, a máquina cibernética, caracterizada inclusive pelo célebre “ciclo de retroalimentação”. Mas fica claro, então, que se considera a “sociedade” como uma verdadei-

ra entidade, pertencente a uma física ampliada, reabrindo assim os deleites da metáfora organicista na qual as teorias dos sistemas e da complexidade se precipitarão impetuosamente⁷. Ora, sabemos que foi precisamente contra esse organicismo (representado especialmente por Spencer) que Durkheim havia construído ao mesmo tempo sua filosofia social e seu método, redefinindo os fatos sociais como representações e a sociedade como uma realidade *moral*. É por essa razão que Merleau-Ponty, procurando inscrever Lévi-Strauss na tradição sociológica francesa e apresentar essa última como um superação da sociologia hermenêutica alemã de Weber e Dilthey, propôs uma interpretação diametralmente oposta do estruturalismo, que encontra nele os meios de definir o objeto das ciências humanas não como uma coisa real, mas como o conjunto das condições que permitem a um sujeito se abrir a outrem em outras palavras, de nunca ser unicamente aquilo que ele é. O estruturalismo, como ele mostra substancialmente, e de forma contrária à uma leitura ainda hoje bastante difundida, admite que o sociólogo, o psicólogo, o linguista, não procurem *explicar* os comportamentos observáveis por meio de leis causais objetivas que exerceriam seus efeitos à revelia dos atores, mas *compreender* o *sentido* que os atores dão eles próprios àquilo que fazem e que é a verdadeira razão de seus comportamentos. Entretanto, Merleau-Ponty define o sentido não como representação consciente (por exemplo, o motivo admitido) que acompanha a execução de um ato, mas como a possibilidade para um outro de se colocar no lugar do sujeito. Se aquilo que eu faço tem sentido, é porque um outro teria feito a mesma coisa em meu lugar, em outras palavras, porque “eu” *poderia* ser um outro. Portanto, é na medida em que eu me introduzo em um sistema que articula pontos de vista parciais (no duplo sentido deste último termo), de modo que se possa passar de um a

outro de forma regrada, que eu sou um sujeito e que meus atos são, não comportamentos determinados por causas objetivas mas, antes de tudo, expressões subjetivas. Fica claro, a partir de então, que eu não sou depositário do sentido daquilo que eu digo. A tarefa do “sociólogo” ou do “etnólogo” estaria cumprida se ele pudesse reconstruir as diversas modalidades de intersubjetividade, e Merleau-Ponty é bastante prudente quanto ao projeto de uma “ciência das estruturas universais do espírito humano”. Um “sistema simbólico” não é uma totalidade real, composta de partes objetivas e onde cada ato se encadearia com outros de maneira funcional como as engrenagens de uma vasta máquina social, mas *um sistema de pontos de vista subjetivos reversíveis ou convertíveis uns nos outros*, exatamente no sentido em que Bergson definia a noção de “totalidade simbólica” (BERGSON, 1934, p. 190-195). A reciprocidade não é aquilo que fecha uma sociedade sobre ela mesma, mas aquilo que abre cada indivíduo a outrem. Melhor: um sujeito é apenas uma instância dividida pela possibilidade de ser outro: nunca uma coisa, sempre um ponto de vista, nem mesmo sobre um objeto exterior, mas sobre aquilo que ele poderia se tornar.

2. O ser daquilo que se dá

A natureza contraditória do objeto pensado

Essa leitura se inscreve de maneira coerente na filosofia de Merleau-Ponty que, poderíamos dizer grosseiramente, deseja seguir o movimento do Husserl tardio, buscando a origem do sentido não mais na consciência, mas na intersubjetividade, colocando, por assim dizer, a possibilidade do Outro antes da possibilidade da consciência. Entretanto, inteiramente absorvida pela sua vontade de mostrar que a vida social não é uma realidade objetiva, mas uma

intersubjetividade viva e constituinte de todo objeto (mesmo que fosse o objeto do próprio antropólogo), a interpretação de Merleau-Ponty, possivelmente, passa ao largo das intuições mais promissoras nas quais Lévi-Strauss encaminhava não apenas a antropologia, mas também a filosofia. Com efeito, mais tarde, em *O homem nu* ([1971] 2011), Lévi-Strauss, retomava o problema da origem simbólica, não mais do parentesco, mas dos mitos, e concluía:

a questão da gênese do mito se confunde, portanto, com a do próprio pensamento, cuja experiência constitutiva não é a de uma oposição entre o eu e o outro, mas do outro aprendido como oposição. Na falta dessa propriedade intrínseca – a única, na verdade, absolutamente dada – nenhuma tomada de consciência constitutiva do eu seria possível. Não sendo apreensível como relação, o ser equivaleria ao nada. As condições de surgimento do mito são, pois, as mesmas daquela de todo pensamento, já que *esse não poderia ser senão pensamento de um objeto*, e um objeto só o é, por mais simples e despojado que se o conceba, pelo fato de constituir o sujeito como sujeito e a própria consciência como consciência de uma relação (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 539-540, *grifo meu*).

Antes da subjetividade, há, portanto, uma certa apreensão do objeto enquanto oposição. Se há dupla constituição da subjetividade e da objetividade, essa se deve ao próprio modo do objeto, a seu caráter opositivo. Ora, sabe-se que essa propriedade era precisamente aquela pela qual Saussure definia o signo. Assim, não é porque nós vivemos para o outro que nós percebemos a realidade exterior e nossos próprios atos sob um modo simbólico; ao contrário, é porque nós percebemos a realidade como simbólica que nós ocupamos um lugar enquanto sujeitos em um sistema de pontos de vista reversíveis.

Outras formulações presentes na mesma passagem não deixam nenhuma dúvida:

Esse ser do mundo consiste numa disparidade. Não se pode simplesmente dizer do mundo que ele é; ele é na forma de uma assimetria primeira, que se manifesta diversamente conforme a perspectiva adotada para apreendê-lo: entre alto e baixo, céu e terra, terra firme e água, perto e longe, esquerda e direita, macho e fêmea, etc. Esta disparidade *inerente ao real* põe em marcha a especulação mítica porque condiciona, aquém do pensamento, *a existência de todo objeto de pensamento* (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 581).

Os sistemas simbólicos, antes de serem configurações intersubjetivas instáveis, são “modos de elaboração do real” (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 581).

Podemos nos perguntar se essas considerações puramente especulativas têm algum interesse, para além dos prazeres necessariamente suspeitos oferecidos pela filosofia, aqueles precisamente do pensamento que se inebria com suas próprias possibilidades e sacrificar toda consequência empírica. Desconfiança legítima, da qual Lévi-Strauss, por sua vez, nunca se desfez, ele que se satisfazia de ter conservado de seus estudos de filosofia apenas “certas convicções toscas”, e de não “correr o risco de ser enganado por sua complicação interna, nem de esquecer sua finalidade prática para me perder na contemplação de sua maravilhosa organização” (LÉVI-STRAUSS, [1955] 1996, p. 50). Acontece, contudo, que essas considerações concernem a interpretação que devemos dar a noções como “*mana*”, “*hau*”, etc., e que dizem respeito ao segundo grande movimento da ultrapassagem de Mauss proposta por Lévi-Strauss. Contra Mauss, Lévi-Strauss escrevia:

A troca não é um edifício complexo, construído à partir de obrigações de dar, de receber e de

retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de *perceber as coisas como os elementos de um diálogo*, simultaneamente relacionados a si e a outrem, e *destinadas por natureza a passarem de um a outro* [grifo meu]. Que elas sejam de *um* ou de *outro*, representa uma situação derivada em relação ao caráter relacional inicial (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 40).

Em outras palavras, é a própria modalidade do objeto considerado como valor, riqueza ou bem, o tipo de *objeto percebido* que ele é, que faz que ele só possa ser concebido como devendo ser repartido entre múltiplos pontos de vista. É a *natureza* do signo que implica uma dupla apreensão subjetiva, e não sua função intersubjetiva que determina sua natureza. Longe, portanto, de propor uma gênese do valor à partir do fato da reciprocidade, Lévi-Strauss propõe uma gênese da reciprocidade à partir dos caracteres particulares daquilo que os fenomenólogos chamariam de *constituição* objetiva do valor como forma primordial do signo⁸. Se é preciso buscar uma origem simbólica para a sociedade, é porque o pensamento é fabricado de tal maneira que ele recorta objetos que têm um caráter intrinsecamente duplo ou dividido, e que fazem em si próprios, consequentemente, a síntese entre dois pontos de vista subjetivos e incompatíveis.

A divisão do signo

Para compreendê-lo, é preciso retornar à definição do signo. Um erro persistente apresenta a invenção da “semiologia” como uma extensão a outras atividades humanas que não a linguagem - como os hábitos indumentários, as lendas, etc. -, da ideia segundo a qual elas servem para comunicar e exigem, consequentemente,

que se separe nelas o código social das performances individuais. Na realidade, a grande descoberta de Saussure é ter chamado a atenção sobre um *fato*, que só será confirmado experimentalmente algumas décadas mais tarde, e que concerne o tipo de objeto que é o próprio signo, independentemente de toda hipótese sobre sua função. Com efeito, a *identidade* de um signo, por exemplo “senhores”, repetido muitas vezes ao longo de uma conferência (SAUSSURE, 1972, p. 152) não é como a identidade de um objeto físico qualquer (mesa, molécula). Entre diversas ocorrências do mesmo signo em meu discurso, há variações de pronúncia (rápida, lenta) e de significado (irônico, elogioso, etc.) tão importantes que é impossível definir um “retrato” do signo retendo apenas as semelhanças empíricas. Gravações experimentais mostrarão que duas ocorrências de um mesmo signo podiam ter nenhuma propriedade positiva (por exemplo, de frequência) em comum (JAKOBSON, 1976). Saussure levanta a hipótese de que somente as correlações entre as diferenças sobre os dois planos heterogêneos (significante e significado) são constantes: uma variação sobre um plano implica uma outra variação, sobre um outro plano. Assim, um signo é definido não por propriedades positivas, mas por diferenças pertinentes, que permitem distingui-lo entre todos os outros possíveis, e não possui outra identidade se não *negativa*. Se é preciso definir um signo não por aquilo que ele *representa* (crítica da teoria da língua como nomenclatura), mas pela posição que ele ocupa em um *sistema* de séries de diferenças, isso se dá não em virtude de uma tese sobre a natureza da significação, mas porque não há outra solução para se identificar o objeto que é um signo: o significante de “senhores” não é a realidade sonora registrável, mas um conjunto de critérios que permitem simplesmente percebê-lo...

Ora, Lévi-Strauss redefine a antropolo-

gia como uma disciplina semiológica (LÉVI-STRAUSS, [1973] 2010, p. 19) precisamente porque os objetos com os quais o antropólogo lida apresentam esta mesma característica de não se confundirem com sua aparência empírica, ou ainda, porque a identidade das diferentes realizações de um signo não depende de suas *semelhanças* observáveis, mas da conservação de uma certa distribuição das oposições. Assim, o que aparece em um mito como o mocho, pode se revelar uma variante daquilo que aparece em um outro mito como uma águia, se esta passagem de um animal do *dia* a um animal da *noite* se acompanhar sistematicamente de um conjunto de outras inversões de valores oponíveis que afetam o contexto, por exemplo sobre o eixo do bem e do mal, da natureza e da cultura, etc. Estas transformações correlatas fazem aparecer um “sistema de compatibilidades e de incompatibilidades” (LÉVI-STRAUSS, [1973] 2010, p. 162), que só é conservado através dessas variações. Um signo é, portanto, definido não por sua qualidade substantiva, mas pela distribuição das oposições que ele atualiza: não importa que o traço A seja + ou -, contanto que se possa mostrar que, quando ele é +, o traço B é -, e que, inversamente, quando ele é -, o traço B será +. Ainda que de maneira limitada, pertence assim ao signo *poder ser outro*, e não ter outra identidade que não a de sua posição em um grupo de substituições que opera com oposições distintivas de natureza bastante variável (alto/baixo, cozido/cru, etc.). O pensamento simbólico, antes de ser um meio para comunicar significações, é uma maneira de organizar a realidade sensível, que revela entidades que não correspondem a nenhuma invariância substancial e que têm a propriedade de serem idênticos sob (ao menos) duas relações diferentes: com efeito, basta inverter conjuntamente os valores dos parâmetros (alto ou baixo, etc.) para produzir o mesmo signo. Ou melhor: um signo só

pode se atualizar de maneira parcial, remetendo a uma atualização complementar, onde as correlações das oposições distintivas são invertidas de maneira *simétrica*. Se uma “estrutura” é um sistema de *pontos de vista* recíprocos, é porque um signo é sempre dividido e só pode ser apreendido parcialmente, relativamente a outros termos com os quais ele entretém relações de simetria invertida. É neste sentido que Lévi-Strauss, ao afirmar na “Introdução” que a troca é apenas uma maneira de superar a contradição que faz perceber as coisas como elementos de um diálogo, e que suas atualizações parciais eram “derivadas” em relação ao “caráter relacional inicial”, dava este exemplo:

o juízo mágico, implicado no ato de produzir fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao mana para soldá-las uma à outra, mas no fato que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e esta identificação justifica a associação subsequente, não o contrário (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 41).

Ocorre o mesmo com o parentesco e, de maneira geral, com as estruturas sociais. Se as mulheres são valores, é porque elas são atravessadas por uma oposição, entre mulheres adquiridas (esposas) e mulheres cedidas (irmãs e filhas), de forma que as últimas são necessariamente complementares às primeiras, e que elas constituem juntas uma estrutura, isto é, um sistema de inversões de valores: passando das esposas às filhas, as atitudes se invertem; em outras palavras, há correlação entre as transformações, exatamente como nos mitos. Pode-se dizer, entretanto, que elas atualizam o mesmo signo, no sentido em que o signo só é definido por essas correlações entre as oposições: “é um ato da consciência, primitivo

e indivisível, que faz apreender a filha ou a irmã como um valor oferecido e, reciprocamente, a filha e a irmã de outrem como um valor exigível” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 162). É a constituição de diferentes mulheres como signos, isto é, como atualizações necessariamente complementares umas das outras, que introduz a reciprocidade e que, conseqüentemente, está na origem da vida social, eu e outrem ocupando os lugares determinados pelo sistema das atualizações possíveis do signo:

Nosso esquema de interpretação [...] implica somente que as mulheres sejam consideradas como valores [...] e a apreensão, pela consciência individual, de relações recíprocas do tipo: A está para B assim como B está para A. Ou ainda: se A está para D assim como B está para C, C deve estar para D como B está para A [...]. A aquisição da capacidade de apreender essas estruturas levanta um problema, mas é um problema psicológico e não sociológico (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 172).

Dito de outra forma, a troca é um efeito – entre outros – de mecanismos psicológicos ou lógicos que não podem funcionar sem induzir mecanicamente, por assim dizer, a constituição destes objetos paradoxais que são os signos ou os valores. Não é, portanto, a intersubjetividade ou a dialética do reconhecimento que vem primeiro, mas esse modo singular de constituição dos objetos percebidos pelo pensamento simbólico que, em razão de sua arquitetura, induz

a contradição que fazia perceber a mesma mulher sob dois aspectos incompatíveis: de um lado, objeto de desejo próprio e, por conseguinte, excitante dos instintos sexuais e de apropriação; e, ao mesmo tempo, sujeito, percebido como tal, do desejo de outrem, isto é, meio de ligá-lo aliando-se (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 536).

Talvez pudéssemos mesmo dizer que o objeto do desejo é essencialmente o objeto do desejo do outro⁹. Contudo, não porque o desejo seria constitutivamente tomado em um triângulo intersubjetivo, mas porque tanto eu quanto outrem somos constituídos de tal maneira que nós percebemos um objeto *em si* desejável, isto é, duplamente desejável, piscando interminavelmente entre duas “interpretações” exclusivas e complementares. Realmente, estranho objeto esse... A mesma mulher é percebida como dívida por um grupo e crédito por um outro. A troca permite “repartir”, por assim dizer, esta “contradição”, a oposição do eu e do outro distribuindo a oposição constitutiva do próprio valor... A dialética não é do sujeito, mas do objeto:

Como no caso das mulheres, o impulso original que levou os homens a ‘trocar’ palavras talvez devesse ser buscado numa representação desdobrada, ela mesma resultante do surgimento primeiro da função simbólica? Assim que um objeto sonoro é apreendido como portador de um valor imediato, ao mesmo tempo para quem que fala e para quem que ouve, adquire uma natureza contraditória cuja neutralização só é possível por esta troca de valores complementares a que se reduz toda a vida social (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 74)¹⁰.

Para melhor esclarecer ainda como uma mesma coisa pode implicar dois pontos de vista opostos e complementares, pode-se comparar o signo, tal como Lévi-Strauss o redefiniu, a estes desenhos ambíguos que podem ser interpretados de duas maneiras incompatíveis mas complementares, dos quais Escher, entre outros, deu belos exemplos. Assim “Convexo e côncavo” (cf. reprodução em ERNST, 1994, p. 83) brinca com a possibilidade de interpretar um desenho de maneiras complementares mas

exclusivas: seja como uma bacia (cavidade), seja como uma cúpula (em relevo), de acordo com a maneira segundo a qual se coloca em correlação as oposições: se está em relevo, é porque a luz vem da esquerda, enquanto que em contra-relevo sua trajetória deve ser simétrica e inversa. Quando o desenho é isolado, é impossível de se decidir, a não ser de maneira arbitrária. Mas o contexto determinará a boa interpretação. Escher, no entanto, constrói uma célebre composição, onde ele obriga o olhar do espectador a alternar permanentemente suas interpretações, inscrevendo o convexo/côncavo em um espaço saturado de outros objetos ambíguos (a escada, os arcos, o plano em perspectiva), determinados por outras oposições (visto de cima/visto de baixo, à frente/atrás, etc; cf. ERNST, 1994, p. 80-84). Podemos pensar também no desenho de W.E. Hill, “Minha mulher et minha sogra”, mais próximo do *trocadilho* visual (aliás, tido por Lévi-Strauss como modelo de exercício simbólico) (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 600), onde pode-se ver *ou* uma velha senhora de nariz curvo *ou* uma bela senhorita com casaco de pele e o rosto virado, mas não as duas ao mesmo tempo (ERNST, 1994b, p. 22-23). As interpretações dependem da correlação entre as oposições axiais e os valores estéticos e mesmo parentais... O próprio Lévi-Strauss compara o signo à estas

lâmpadas elétricas de um complicado painel publicitário, que se acendem ou se apagam, a cada vez fazendo aparecer imagens diferentes, luminosas sobre fundo escuro ou escuras sobre fundo luminoso (tipo de obra que também ela é uma criação do espírito) sem nada perder de sua coerência lógica (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 223).

ou a estas “construções geométricas ou decorativas em que a figura e o fundo se equili-

bram de tal maneira que, às vezes, o fundo se sobressai como figura e a figura como fundo”, de maneira que o motivo “oscila sob o olhar do espectador, que o vê alternadamente claro sobre fundo escuro ou então, escuro sobre fundo claro”, remetendo-as à uma “atividade autônoma do espírito”, que, “movida por um élan interno, vai além daquilo que ele havia inicialmente percebido” (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 234).

3. Retorno a Mauss

A partir de então, é possível melhor compreender em que sentido Lévi-Strauss acredita estar sendo fiel a Mauss ao propor superá-lo. Recorde-mo-nos sucintamente do problema. Mauss constatava que um grande número de sociedades não conheceram outra forma de economia que não a do dom. Vê-se o paradoxo: a sociedade apenas sobrevive graças à circulação de bens, mas não há nenhum princípio que reclame compensação imediata por um serviço ou bem recebido. Para que o dom seja um dom, é preciso que ele negue por princípio toda exigência de retribuição. Não se devolve um presente; oferece-se um outro, que leva ele mesmo a um outro presente; assim nunca se está “*quitté*”. Entre o dom e o contra-dom, deve haver *descontinuidade* e não medida comum. Falsa consciência ou outros costumes? Mauss mostra que a obrigação de dar, de receber e de retribuir é pensada *a partir da própria coisa*, e não em relação aos outros parceiros: é a coisa que contém um princípio metafísico que nos constrange à fazê-la circular¹¹. O paradoxo da “troca – dom” é, portanto, resolvido pela noção de uma propriedade da própria coisa. Dando, recebendo, retribuindo, não se compensa interesses contrários, realiza-se a natureza das coisas que não podem permanecer onde estão e devem necessariamente se deslocar:

tudo, alimentos, mulheres, crianças, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de coisas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreende coisas e homem, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 203).

Não são as pessoas *échangeuses*¹² que fazem circular os objetos trocados, mas os objetos trocados que, por sua natureza, pela propriedade metafísica que possuem (o *hau* ou o *mana*), forçam as pessoas a dá-los, recebe-los, retribuí-los, em suma, a passá-los adiante. É, aliás, um dos temas constantes de Mauss a demonstração de que não há, de um lado, sujeitos que trocam e, de outro, objetos trocados, mas que o próprio da “troca-dom” é, precisamente, que nela as pessoas e identidades sociais circulam tanto quanto as coisas, e que a distinção entre título de propriedade e coisa possuída jamais é definitiva. Compreende-se, a partir de então, que não se pode pensar a circulação como uma relação intersubjetiva, pois os próprios sujeitos não são externos à troca.

Esses textos fizeram correr muita tinta. Quanto a Lévi-Strauss, ele os acusa de terem simplesmente reconduzido a explicação que os Maori dão da experiência cindida da troca sob a forma de dons e contra-dons, sem terem buscado explicá-la. À questão “por que vocês dão coisas uns aos outros, se não porque trocam de maneira dissimulada?”, os indígenas respondem: “não somos nós, são as próprias coisas que pedem para serem trocadas”. Tudo aquilo que sabemos, portanto, é que os indígenas percebem as próprias coisas como devendo circular. O *hau* não diz nada além disso. Mas o que faz que com que elas sejam percebidas assim? Sobre isso, nenhum explicação. Eviden-

temente, podemos nos contentar com isso, e defender a ideia que nunca é necessário ir além da explicação que os seres humanos dão de suas próprias ações: é esta posição que defende, por exemplo, Vincent Descombes em *Les institutions du sens*, sugerindo que Mauss não busca explicar, mas somente compreender o sentido que os próprios Maoris dão a sua própria ação, reconstruir uma racionalidade que à primeira vista nos escapa porque não partilhamos das mesmas concepções filosóficas, morais ou teóricas. Podemos, contudo, pensar que o sentido explícito por meio do qual os seres humanos justificam suas ações é, na maior parte do tempo, secundário em relação ao sentimento da obrigação; em outras palavras, que geralmente se tratam de racionalizações de segundo grau, e que assim, as teorias que nós construímos sobre nosso próprio universo normativo são tão suscetíveis de serem verdadeiras ou falsas quanto qualquer outra teoria. A vida social não é como um conjunto de jogos cujas regras nós mesmos nos damos; nós aprendemos a jogar antes mesmo de conhecê-las. Quando os sujeitos nos dizem que, em tal ação, eles aplicam tal regra, nós não temos, portanto, nenhuma razão para acreditar neles. Um pouco de familiaridade com o direito mostra que uma grande parte do trabalho doutrinal consiste em esclarecer a natureza da norma à qual de *fato* se obedece¹³... Admitamos com Lévi-Strauss, portanto, que é legítimo não apenas buscar dar uma outra explicação racional aos comportamentos, como também mostrar que as racionalizações secundárias que expressamos são, frequentemente, consequências da racionalidade real, ainda que não explícita, de nosso comportamento.

Ora, contrariamente ao que dirão certos leitores (por exemplo LEFORT, 1978), Lévi-Strauss critica Mauss não por ter atribuído às coisas uma propriedade que só pode ser aquela que homens conscientes e vivos lhes atribuem,

mas, ao contrário, por ter separado as coisas dessa propriedade que as faz circular, e por não ter compreendido que é a própria maneira como são definidas, delimitadas, postas, que faz que elas só possam ser percebidas como devendo-ser-trocadas. Mauss pensa os valores trocados como objetos materiais aos quais o espírito *acrescentaria* uma propriedade abstrata e indeterminada, que obrigaria os homens à fazê-las circular, enquanto que na realidade a avaliação já está na própria determinação do objeto (como escudo, como colar, etc), que só pode ser definido em um sistema de termos substituíveis uns pelos outros. A invocação de um princípio abstrato pelos filósofos Maoris é apenas uma explicação entre outras desse caráter consubstancial da substituíbilidade à determinação do objeto. Se é preciso buscar uma origem simbólica para a reciprocidade, é porque não é necessário *acrescentar* nada ao signo para que este seja naturalmente dividido, duplamente atualizado, incessantemente *entre dois*, sempre virtualmente um outro... De maneira geral, se as coisas são avaliadas, não é por um princípio abstrato externo (como o é ainda o “trabalho social” para Marx e para o conjunto da tradição socialista), mas porque elas só podem ser *identificadas* em um espaço de *substituição* virtual. Assim, os atos dos homens não estão no princípio da troca, mas são tantos momentos daquilo que se poderia chamar de processo do valor, no sentido do processo de determinação progressiva e sempre arriscada das entidades simbólicas umas em relação às outras. As avaliações subjetivas são secundárias: o valor, ainda que “visto do espírito” (se podemos falar assim), coloca suas exigências aos homens e os submete a sua lei. Ou melhor: o *potlatch* não deve ser interpretado como o testemunho de que a representação da relação social como afirmação de sujeitos em sua rivalidade implica uma relação bem determinada à própria coisa, onde ela se torna substituível pela sua própria negação?

4. A matéria simbólica

Ainda assim, não basta definir o signo como oposição para remontar à “origem” da sociedade ou do pensamento; é preciso ainda explicar por qual razão o “espírito humano” procede por oposição e correlação entre oposições e, consequentemente, gera sistemas simbólicos. A resposta a essa questão, nota Lévi-Strauss, ultrapassa os limites da antropologia e pertence à psicologia, ou até mesmo à biologia. Quanto ao antropólogo, ele pode se contentar com o poderoso instrumento ao mesmo tempo crítico e metodológico que essa hipótese fornece para seu próprio trabalho. Com efeito, o verdadeiro problema do etnógrafo não é compreender o sentido que os atores dão aos objetos que eles manipulam, aos seus gestos, etc., mas sim *definir* simplesmente aquilo que eles fazem, aquilo que eles percebem, etc, se tornar sensível àquilo que são sensíveis aqueles que ele estuda; reconstruir, poderíamos dizer, a escansão da experiência deles. Sua atenção se voltará assim para os detalhes que poderiam tê-lo escapado e que tornam significativos outros aspectos da realidade, precisamente por sua complementaridade com os primeiros. O problema etnográfico é similar ao problema da aprendizagem de línguas estrangeiras que colocava Saussure (1972:145): não se trata de compreender o que os outros dizem, mas de perceber os signos eles mesmos, de passar, se assim podemos dizer, de uma experiência confusa a uma experiência articulada. Não há, de um lado, fatos observáveis e, de outro, as significações que se lhes atribui, de um lado realidades físicas, de outro os conceitos (isto é “um casamento”, “entre X e Y”, etc): o que permite identificar o acontecimento, ver simplesmente que *ocorre* algo, é também o que permite “compreendê-lo”. Um sistema de parentesco não é apenas um conjunto de regras formais que permitem predi-

zer ou prescrever um cônjuge, mas também o que permite reconhecer, em um conjunto de fenômenos bastante diversos (o deslocamento de uma mulher, rituais, transferências de bens, etc), um acontecimento único. Um “sistema simbólico” não é um meio para dar sentido, mas uma organização real da experiência, que atuando sobre a correlação entre seus traços distintivos, extrai dela acontecimentos descontínuos. Trata-se para o antropólogo de reconstruir o sistema de traços pertinentes que permite identificar os acontecimentos. O filósofo W. Quine tinha razão, para além de suas próprias esperanças, quando dizia que o problema do antropólogo em uma situação de “tradução radical” não era reconstruir a “significação” de uma performance verbal como “Gavagai” (QUINE, 1960, p. 57), mas, antes de tudo, conseguir *perceber* “Gavagai”, isto é, reconhecer esta palavra quando eventualmente pronunciada em um outro contexto, por uma senhora ao seu neto e não por um jovem e arrogante informante, etc. E quando ele conseguir, ele se dará conta que *compreendeu*. O método é fecundo também porque é prospectivo: ele permite supor, a partir da reconstrução das oposições determinantes de um sistema, a atualização de variantes aparentemente não dadas. Numerosas vezes ao longo das *Mitológicas*, Lévi-Strauss se dedica à “verificar” uma análise estrutural mostrando que um dos termos do grupo de substituições (por exemplo uma variante de um motivo mítico) é efetivamente realizado, e ao mesmo tempo confirma e amplia a hipótese. Em sua busca pelo pensamento simbólico, o antropólogo se limita, portanto, a reconstruir seu funcionamento, e não teria condição de propor uma explicação.

Mas talvez seja que a resposta, na verdade, pertença à ontologia, na medida em que, como dirá mais tarde Lévi-Strauss e cada vez com mais insistência, “o espírito realiza operações

que não diferem em natureza daquelas que se desenrolam no mundo desde o começo dos tempos” (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 165). Assim, se a troca é a consequência desta “realidade autônoma” que é o social, não é somente porque “os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 29), mas também porque o real é ele mesmo simbólico: “a natureza das coisas é de ordem ‘êmica’, não ‘ética’” (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 170), em outras palavras, ela é feita destas virtualidades que são os signos, e não de suas atualizações passageiras; ela própria é puramente diferencial e não positiva¹⁴. Consequentemente, isso significa também que as próprias coisas são necessariamente interpretadas de maneiras exclusivas e complementares, que elas só se atualizam em *pontos de vista*. Não há, de um lado, os objetos físicos, em sua identidade teimosa de coisas indiferentes à interpretação que se faz delas, e do outro, sujeitos que, lançando, por assim dizer, do exterior seu olhar sobre as primeiras, as decompõem em aspectos variados que dependem da organização de seu aparelho perceptivo. A própria coisa é apenas o sistema de pontos de vista nos quais ela se atualiza. Assim, na “Introdução”, Lévi-Strauss contestava a tentativa de atribuir à separação do sujeito e do objeto um valor definitivo, mesmo nas ciências naturais:

todo elemento do real é um objeto mas suscita representações, e uma explicação integral do objeto deveria esclarecer simultaneamente sua estrutura própria e as representações por meio das quais apreendemos suas propriedades. [...] uma química total deveria nos explicar não apenas a forma e a distribuição das moléculas do morango, mas de que modo um sabor único resulta desse arranjo (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 25)

Ele acrescentava, contudo, que *na prática* esta distinção entre as “qualidades primeiras” e as “qualidades segundas” era possível e proveitosa nas ciências físicas. Ela não o é para as ciências sociais na medida em que “as modificações que [a observação] produz são *da mesma ordem de grandeza* que os fenômenos estudados” (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 67; ver também LÉVI-STRAUSS, [1973] 2010).

Esse dualismo metodológico volta, contudo, a ser questionado no seio mesmo da disciplina sobre a qual a distinção entre as qualidades primeiras e as qualidades segundas durante muito tempo se fundou e se justificou, entre outros, a física. Efetivamente, sabemos que a mecânica quântica descreve a evolução de um sistema microfísico à partir de uma equação, “a equação de Schrödinger”, que é contínua. Entretanto, quando o sistema é mensurado, constata-se que ele sofre uma transição descontínua. Sabemos que essa dualidade evolutiva do sistema, ao mesmo tempo contínua e descontínua, foi interpretada como uma dualidade onda-partícula, e que uma de suas consequências, entre outras, é que não se pode determinar ao mesmo tempo a *velocidade* de uma partícula e sua *posição*, em um instante *t*. Não basta, contudo, atribuir este salto quântico à interação do sistema estudado e do aparelho de medida, pois o segundo também é um sistema físico e o “grande sistema” que eles constituem conjuntamente é, do ponto de vista da física, descritível pela equação de Schrödinger. O “problema da medida” é, portanto, interpretar esse salto, que parece não poder ser deduzido da descrição física do sistema (BITBOL, 2000, p. 30-34). Ele implica, ao mesmo tempo, a questão da natureza da matéria e a compreensão do que medir quer dizer. O próprio Lévi-Strauss intuiu que a mecânica quântica apresentava problemas similares àqueles que ele encontrava. Ele cita

diversas vezes uma frase de Niels Bohr, em que o físico compara as “diferenças tradicionais das culturas humanas” aos “modos diversos, mas equivalentes, como se pode descrever uma experiência em física” (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 320).

Um livro recente de Michel Bitbol permite ampliar a comparação e precisá-la. O autor propõe que se considere os acontecimentos produzidos pela medição não como acidentes que acometem esta realidade completa que seria o sistema descrito pela equação de Schrödinger, mas antes como pontos de vista parciais e situados, relativos a outros, que são diferentes maneiras, incompatíveis mas complementares, de se envolver em uma situação experimental. Essa interpretação supõe uma reformulação da teoria das probabilidades, afim de mostrar que essas não medem a possibilidade de um acontecimento ocorrer independentemente da avaliação que faz dela o sujeito, mas, antes, a possibilidade de “acontecimentos relativos a diversos contextos por vezes incompatíveis”, “o cálculo clássico das probabilidades sobre eventos que se pode tratar como ocorrendo por si só na natureza” aparecendo à partir de então como um limite macroscópico do cálculo quântico (BITBOL, 2000, p. 94). Assim, de certa maneira a mecânica quântica obrigaria o ideal científico a renunciar à interpretação metafísica que ele dá de si mesmo, como descrição descontextualizada, como “visão de parte nenhuma”, para reconhecer que ele não é mais que “uma *prática* da comunicação que antecipa ou pressupõe a intercambialidade das posições entre os membros da comunidade falante” (BITBOL, 2000, p. 186). Aliás, Bitbol evoca Merleau-Ponty para descrever essa compreensão que se funda apenas sobre a “reciprocidade do meu e do outro” (BITBOL, 2000, p. 193). As teorias científicas deveriam ser avaliadas como

formalizações (linguísticas ou matemáticas) de racionalidades processuais de generalidade crescente; [...] cada região de objetividade constituída como patamar estacionário de uma dialética (própria a cada racionalidade processual) das variações locais e da busca de invariância; [...] o procedimento de objetivação é tido mais como *meio* de coordenar, de maneira cada vez mais controlada, os enunciados situados, do que como um *fim*, revelar alguma realidade absoluta (BITBOL, 2000, p. 332)

Ele conclui, assim, que esse novo conceito de ciência “automaticamente quebra a separação metodológica entre ciências da natureza e ciências humanas, pois mobiliza para a ciência da natureza que é a física um dos procedimentos mais específicos das ciências humanas: o procedimento hermenêutico, que implica a consideração das situações e de suas possíveis intersubstituições, que tende a compreender os processos do interior, apoiando-se sobre o ponto de vista do participante e sobre suas dialéticas parciais envolvimento-distanciamento, mais do que a descrever um único grande objeto distanciado” (BITBOL, 2000, p. 341).

Mas se a lição do estruturalismo para as ciências humanas é que a substituíbilidade das posições só pode ser uma *função* da linguagem (como afirma Michel Bitbol, seguindo Wittgenstein) porque ela é consequência da *natureza* semiológica dessa, isto é, do caráter opositivo ou diferencial dos elementos que a constituem, podemos sugerir que a confrontação entre os resultados da antropologia estrutural e os resultados de um século de debates sobre a mecânica quântica se anuncia como o lugar promissor, onde talvez poderá se aproximar o ideal que professava Lévi-Strauss: o da reintegração “da cultura na natureza, e, finalmente [da] vida no conjunto de suas condições físico-químicas”; ideal que supõe, contudo,

que se esteja “preparado para ver cada redução perturbar por completo a ideia pré-concebida que se possa fazer do nível, qualquer que seja, que se tente alcançar” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2005, p. 276). Esse caminho que buscava Merleau-Ponty, pelo qual Lévi-Strauss teria escapado de Mauss permanecendo-lhe fiel, encontraria aqui, portanto, um novo impulso, no ponto em que se cruzam uma física que reintegra as subjetividades na compreensão de seus próprios resultados e uma antropologia que explica o estilçamento da subjetividade pela lógica de entidades necessariamente desdobradas. Não se deveria mais, a partir de então, definir os símbolos como objetos de pensamento resultantes de um certo modo de funcionamento do espírito, e remeter sua explicação à psicologia cognitiva, mas, antes, definir o espírito como uma maneira de ser e um nível de desdobramento dessas realidades necessariamente estilçadas, divergentes, que seriam os símbolos, únicas realidades às quais, em última instância, talvez nos seja permitido aceder. Mas, reconhecendo assim não apenas o caráter real dos valores, mas ainda o caráter simbólico do real, nós não reencontramos a direção que os próprios Maori, há quase um século, nos haviam indicado pela voz de Mauss? Parece, efetivamente, que ainda há “muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras, no firmamento da razão”... Não obstante, é trabalhando sobre o fio do pensamento de Merleau-Ponty e talvez contra ele - e, nesse caso, fortemente contra ele -, que se poderá contribuir para revelá-las.

Notas

1. Cf. Merleau-Ponty, 1960. As referências remetem à bibliografia detalhada no final do texto.
2. Podemos citar, entre as mais importantes, a introdução ao *Sens pratique* de Pierre Bourdieu (1980), *L'échange symbolique et la mort* de Baudrillard (1976),

- “L'échange et la lutte des hommes” de Claude Lefort (artigo de 1951, republicado em LEFORT, 1978), “Marcel Mauss: une science en devenir” de Louis Dumont (artigo de 1972, republicado em DUMONT, 1983), mais recentemente a obra de Vincent Descombes, *Les institutions du sens* (DESCOMBES, 1996, 245-266), Godelier (1996), Hénaff (2002). Frequentemente publica-se artigos que propõem mostrar que a crítica de Lévi-Strauss passou ao largo do sentido exato das teses de Mauss, esse pecado original ao mesmo tempo simbolizando e explicando as derivas do estruturalismo.
3. Da mesma forma, no final de *As estruturas elementares do parentesco*: “A exogamia fornece o único meio de manter o grupo como grupo, de evitar o fracionamento e a divisão indefinidos que seriam o resultado da prática dos casamento consanguíneos” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 520).
 4. O próprio Lévi-Strauss parece refutar essa interpretação quando nega ter tentado fazer uma “gênese inconsciente da troca” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2005, p. 300). Mas isso para dizer que ele estuda não tanto as causas reais dos atos humanos, quanto os imperativos que se descobre ao analisar a maneira como os homens dão sentido àquilo que fazem.
 5. Ver Marcel Hénaff (1991) para uma apresentação completa dessa leitura lévi-straussiana de Mauss no que diz respeito aos estudos de parentesco e Hénaff (2002), para uma retomada e uma discussão completa do problema do dom.
 6. “Por outro lado, ao associar-se cada vez mais intimamente à linguística, para um dia constituir com ela uma vasta ciência da comunicação, a antropologia social pode esperar beneficiar-se das imensas perspectivas abertas à própria linguística pela aplicação do raciocínio matemático ao estudo dos fenômenos de comunicação” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 33). E Lévi-Strauss remete a *Cybernetics* de Norbert Wiener e a *Mathematical Theory of communication* de Shannon e Weaver.
 7. Podemos pensar aqui em Piaget (1968). Um exemplo bastante característico dessa síntese ecumênica entre a teoria dos sistemas e o estruturalismo foi proposta por Wilden (1972).
 8. Talvez não seja inútil lembrar que, para Saussure, o cerne da semiologia se identifique à teoria do valor e que, além disso, ela parece ter sido inspirada diretamente por Pareto e o problema do valor em economia.

9. Mauss lembrava que “os Kwakiutl distinguem entre as simples provisões e a riqueza-propriedade” e que o termo que designava os objetos da segunda categoria, “dadekas”, devia significar originalmente “a coisa que se pega e que torna invejoso” (MAUSS, [1950] 2003, p. 207). É próprio do valor ser essencialmente desejável por outrem.
10. Eu deixo aqui em suspenso ao menos dois aspectos maiores da reflexão de Lévi-Strauss que nuançam e completam a reflexão aqui proposta. Primeiramente, o caráter “dialético” dos signos é um pouco mais complexo: um signo não é somente definido por sua *posição* em relação a outros, mas também por suas *relações* com outros, e essas duas determinações não podem ser inteiramente superpostas. Para uma exposição mais formal dessa dialética, na medida do possível, podemos nos reportar ao esquema do operador totêmico em *O Pensamento Selvagem*, onde vê-se bem que a *simetria* entre os esquemas posicionais de termos de níveis lógicos hierarquicamente dependentes (espécie/indivíduo) é possível na medida em que as relações sofrem uma “espécie de torsão” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2005, p. 185). Esse aspecto é um dos mais profundos do pensamento de Lévi-Strauss. É ele que inspira o problema da fórmula canônica do mito, onde os termos são definidos ao mesmo tempo por seu personagem (pastor, porco-espinho, etc.) e por sua função. Da mesma forma, no parentesco há uma relação “dialética” entre as nomenclaturas e as atitudes de parentesco. É nesse sentido que se deveria aprofundar a teoria da função simbólica. Aliás, é preciso notar que o parentesco e a linguagem não são tão facilmente passíveis de serem superpostos por diversas razões, uma delas nos levando ao cerne da contribuição lévi-straussiana à teoria do valor: no parentesco, “objeto e sujeito de comunicação são quase da mesma natureza (mulheres e homens respectivamente), enquanto que, na linguagem, aquele que fala jamais se confunde com suas palavras” (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 53; cf. também LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010). Essa seria a diferença entre *signo* e *valor*.
11. Cf. o capítulo intitulado “O espírito da coisa dada” (MAUSS, [1950] 2003, p. 197-200).
12. Optamos por não traduzir o termo “échangeuses” aqui afim de manter a fórmula adjetival empregada por Patrice Maniglier, sem equivalente em língua portuguesa e fundamental para caracterizar a troca como uma propriedade intrínseca do sujeito, da pessoa, concepção essa que é combatida por Maniglier nesse trecho (N. de T.).
13. A jurista Marcela Iacub mostrou a fertilidade heurística dessa tese e propôs uma reinterpretação “dialética” do “positivismo jurídico” de Kelsen a partir desse princípio: cf. a introdução de Iacub (2002a) e também Iacub (2002b).
14. Podemos nos reportar também às últimas páginas do Final do *O homem nú*, que vai do pensamento mítico à percepção: “a matéria-prima, por assim dizer, da percepção visual imediata já consiste em oposições binárias como aquela entre simples e complexo, claro e escuro, claro sobre fundo escuro e escuro sobre fundo claro, movimento dirigido de cima pra baixo ou de baixo para cima, segundo um eixo reto ou oblíquo, etc.” (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 668), e da percepção ao próprio dado, para concluir que o estruturalismo “deixa entrever a ordem natural como um vasto campo semântico onde a existência de cada elemento condiciona a de todos os outros”; realidade intrinsecamente “dialética”, diz ele também.

Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.
- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvement*, Paris: PUF “Quadrige”, 1942.
- BITBOL, Michel. *Physique et Philosophie de l'esprit*. Paris: Flammarion, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie modern*. Paris: Seuil “Points”, 1983.
- DESCOMBES, Vincent. *Les institutions du sens*. Paris: Minuit, 1996.
- ERNST, Bruno. *Le miroir magique de M. C. Escher*. Köln: Taschen, 1994a.
- _____. *Le monde des illusions d'optique*. Köln: Taschen, 1994b.
- GODELIER, Maurice. *L'énigme du don*. Paris: Fayard, 1996.
- HÉNAFF, Marcel. *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structural*. Paris: Belfond, 1991.
- _____. *Le prix de la vérité, Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.

- IACUB, Marcela. *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*. Paris: Champs-Flammarion, 2002a.
- _____. *Les droits de la naissance*. Paris: PUF, 2002b.
- JAKOBSON, Roman. *Six leçons sur le son et sur le sens*. Paris: Minuit, 1976.
- LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard “Folio-Essais”, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, [1949] 2003.
- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In MAUSS, Marcel *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, [1950] 2003.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 1996.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, [1958] 2008.
- _____. *O pensamento selvagem*. Tradução de Taís Pellegrini. São Paulo: Papirus, [1962] 2005.
- _____. *Mitológicas, volume IV: O homem nú*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, [1971] 2011.
- _____. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- _____. *O olhar distanciado*. Tradução Carmem de Carvalho. Lisboa: Edições 70, [1983] 2010.
- MANIGLIER, Patrice. *La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Léo Scheer, 2006.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, [1962] 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- PIAGET, Jean. *Le structuralisme « Que sais-je ? »*. Paris: PUF, 1968.
- PINKER, Steven. *The language Instinct*. Paris: Odile Jacob, 1999.
- QUINE, Willard van Orman. *Le mot et la chose*. Tradução de Joseph Dopp et Paul Gochet. Paris: Flammarion, 1977.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interpretations*. Paris: Seuil, 1969.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1972.
- WILDEN, Anthony. *System and structure, Essays in communication and exchange*. London: Tavistock, 1972.

traduzido de

MANIGLIER, Patrice. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss: cinquante ans après. Pour une ontologie Maori”. Archives de Philosophie, numéro spécial “Merleau-Ponty”, dir. Etienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert, Tome 69, Cahier 1, Printemps, 2006 (p. 37-56).

tradutor **Ian Packer**
Mestre em Filosofia (EHESS/França)

revisor **Nicodème de Renesse**
Doutorando em Antropologia Social/USP